Rudolf Bultmann, Nouveau Testament et Mythologie. Avec un texte inédit de Paul Ricoeur

Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2013, 192 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26347>

DOI : 10.4000/assr.26347

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2014

Pagination : 156

ISBN : 978-2-7132-2467-6

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Rudolf Bultmann, Nouveau Testament et Mythologie. Avec un texte inédit de Paul Ricoeur », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 168 | 2014, mis en ligne le 08 avril 2015, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26347> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.26347>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Rudolf Bultmann, Nouveau Testament et Mythologie. Avec un texte inédit de Paul Ricœur

Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2013, 192 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Rudolf Bultmann, Nouveau Testament et Mythologie. Avec un texte inédit de Paul Ricœur, Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2013, 192 p.

- 1 En 1941, le théologien protestant Rudolf Bultmann (1884-1976) prononce à Francfort une conférence sur la conception mythologique du monde et de l'existence, que véhicule le Nouveau Testament, conception inacceptable pour l'homme moderne, mais dont il faut comprendre l'intention. Au XVIII^e siècle, le mythe était considéré comme la langue d'enfance de l'humanité, que le développement des sciences de la nature devait peu à peu éliminer au bénéfice d'une conceptualité fondée sur la démarche rationnelle. Appliquée aux

- récits évangéliques, cette démythification fit scandale, menaçant de liquider les raisons de croire, au fondement même de la Parole chrétienne et de sa prédication – naissance virginale, miracles, résurrection, descente aux Enfers, etc. – bref, tout ce qui constitue les assises de la croyance et de la foi. R. Bultmann hérite et prolonge cette entreprise de démythologisation, et prend acte de l'impossibilité de maintenir tel quel le crédit explicatif du mythe. Demeure-t-il alors dans le Nouveau Testament, « une vérité indépendante de l'image mythique du monde » ? Hors le mythe, la prédication peut-elle être « sauvée » ? Il apparaît très vite qu'il ne suffit pas de récuser le mythe pour qu'une lecture neuve puisse se déployer. Car le mythe est un langage, et c'est dans/contre ce langage que « l'intention authentique de la prédication », et l'attestation de la Parole, peuvent à nouveau faire sens pour l'homme contemporain.
- 2 Plus que comme image, le langage du mythe doit s'entendre en termes anthropologiques, en ce qu'il concerne « la compréhension de l'existence » humaine « dans sa fondation et sa limitation par une puissance transcendante non mondaine ». En ce sens, il relève d'une interprétation *existentielle*, structurant la conception de l'existence « donnée avec l'existence elle-même » et comme fondement de l'être. Sur cette base, une compréhension de soi *existentielle* devient possible, où la singularité de toute expérience est reconnue dans son authenticité. Chez Bultmann, Heidegger croise Kierkegaard. S'il convient d'en appeler à cette double référence, c'est parce que le Nouveau Testament est lui-même Parole traversée par un principe de contradictions, disant l'homme assujéti à un ordre strict de détermination et l'homme capable de libre décision ; l'homme en proie à la fatalité du péché, et le même homme seul coupable de sa déchéance ; l'homme être cosmique, et l'homme sujet autonome, etc. La prédication se sauve ainsi du mythe parce qu'elle en déploie les catégories fondamentales. Et permet alors d'éliminer le mythe comme image du monde. Et de mettre à jour « la vérité du kérygme », de la Parole, comme parole pour l'homme, « sans recours mythologique ». Andreas Dettwiler et Jean-Marc Tétaz, dans l'Introduction à l'ouvrage, notent que « le langage mythologique masque l'intention propre du mythe ». Ainsi doit-on, écrit Bultmann, « interpréter en termes existentiels la mythologie dualiste de Nouveau Testament ». Seule façon de comprendre la vie chrétienne en sa singularité et son signe d'exception.
- 3 Si la Parole est sauvée du mythe, alors la vie authentique de l'homme, « seul avec Dieu », serait une vie « qui vit de l'invisible et de l'indisponible », où l'on reconnaît sans

peine une relation venue à son « point culminant, la mystique », qui énonce le travail de dieu comme travail de deuil. L'inverse serait véritablement péché : se fermer à l'invisible, voilà la faute, car c'est se refuser « à l'avenir de Dieu », se refuser au détachement du monde, quand exister signifie, pour le croyant, « que la vie future est déjà devenue présente ». Où l'on retrouve cette expérience existentielle de la « rencontre », cet événement de pure contingence, irréductible à tout « ordre conceptuel ». Il en va de cette rencontre, comme il en va de « l'événement christique » : un événement « historique » au rebours de toute inscription factuelle. Ainsi l'historicité acquiert-elle une signification entièrement renouvelée : non plus un fait relevant d'une temporalité et d'une effectivité « mondaines », mais l'historicité conçue comme « forme universelle des rencontres ». En tant qu'elles tiennent leur signification de la Parole et de sa prédication. Le croire est fondement de « l'être de religion », la foi en est l'accomplissement chaque fois singulier. D'où, relève-t-on dans l'Introduction, « l'insistance sur le caractère événementiel de la Croix, et sur la réalité de la rencontre qui en fait la signification ». Et l'on doit aller jusqu'au terme du raisonnement : la crucifixion n'est événement historique que sous condition de la Parole. C'est, si l'on peut ainsi dire, le mythe qui fonde la réalité de l'événement. Bultmann : « L'événement historique est élevé à des dimensions cosmiques ». Et c'est à cette condition qu'il fait, précisément, événement. Figure mythique et homme historique, Christ et Jésus – c'est par le mythe que l'histoire trouve sa signification singulière, et que la crucifixion fait sens : « Le discours mythologique exprime l'importance significative de l'événement historique ».

- 4 Sans doute doit-on s'interroger plus avant sur la capacité de l'exégèse proposée par Bultmann à échapper au « cercle vicieux » d'une Parole qui n'est possible que dans un régime de croyance, lui-même soumis à l'énonciation de cette Parole. Dans le texte jusqu'ici inédit d'un cours professé en 1967– *Démythologisation et herméneutique* – Paul Ricoeur examine, en partie en réponse aux thèses du théologien, les différents niveaux d'une théorie de l'interprétation. Le déchiffrement des signes est le premier moment de toute herméneutique, qui permet de réinterpréter l'événement dans « un réseau nouveau de sens ». Mais la compréhension d'un texte permet, en un deuxième moment, de « déchiffrer son propre visage dans le miroir du livre ». Et cette intériorisation du sens, cette appropriation et actualisation de l'événement ainsi « déchiffré » implique une correspondance intime et authentique entre le texte et son lecteur, entre la Parole et le croyant. Il semble que R. Bultmann fonde la thèse de la démythologisation sur ce moment précis, où la prédication sollicite l'acte de croire, et où le croire ne se peut que sous condition de la Parole, cette transmutation du mythe en historicité présente. P. Ricoeur propose un troisième moment herméneutique, qui comble la distance qui sépare « le témoin de l'auditeur du témoignage », entre le contemporain de la Croix et la chaîne des générations qui reçoivent le message. Le témoignage est déjà une interprétation, et la relation du témoin à l'auditeur, de la parole à sa prédication, s'inscrit dans une distance – historique culturelle, etc. – qui est « distance dans le sens ». Le défi de l'herméneutique est de prendre en charge cette distance, et de l'annuler, afin que la prédication revive d'une nouvelle vie, et fasse présence recommencée.
- 5 C'est dans cette perspective que Paul Ricoeur reprend à son tour la question du mythe, dans les termes que Bultmann avait proposés, et que le philosophe emprunte ici à Hans Jonas. Il est une explication *existentielle* du mythe qui renvoie aux « catégories fondamentales de la réalité humaine » – à la « substructure » de cette réalité. De ce

point de vue, le mythe est en lui-même attestation de l'expérience humaine en ses fondements et ses limites. Démythologiser est donc déchiffrer, derrière les représentations objectives du mythe, « cette compréhension de soi qui s'y montre et s'y cache ». Il s'agissait bien, pour Bultmann, de cela-même, cette redécouverte de la Parole et du message sous la peau du mythe, et cette convenance avec l'acte de croire. Mais Ricœur ajoute une nouvelle, et contraignante, condition : la proclamation elle-même de la Parole et du message du Nouveau Testament doit être à son tour démythologisée. Et cet acte herméneutique ultime, qui rapatrie la proclamation de la parole au cœur de l'expérience singulière de l'homme, est œuvre de foi. P. Ricœur : « C'est l'homme de foi qui discerne l'acte souverain qui mène le jeu ». Le philosophe voit cependant dans ce fidéisme un danger. « Si l'événement pur est irrationnel, comment événement et sens sont-ils liés ? » Contrairement à Rudolf Bultmann qui « engloutit » cette question en maintenant ce problème au plan existentiel, parlant d'une « appropriation personnelle du sens », Paul Ricœur insiste sur la nécessité de « poser l'objectivité du sens [...] dans une théorie du langage dans son ensemble ». Ce qui relance le travail de l'exégèse. Il faut restaurer une parole originelle « dans sa force et authenticité première », et « démasquer » ce qui se cache derrière « le sens apparent public ». Prendre en charge la multiplicité des sens, des « expressions multivoques », et, cet inventaire accompli, toute appropriation du sens vécue comme compréhension de soi-même, dès lors « extrême contemporain » de la Parole – en venir à ce que le philosophe nomme la « compréhension ontologique », qui dispose le « mode d'être » comme condition du connaître, l'« être interprétant » comme fondement de l'interprétation. Le langage mythologique du Nouveau Testament – Symbole des Apôtres – est alors à repenser comme mode d'expression de cette « réalité humaine » qui fonde la possibilité de la connaissance. C'est dans la mouvance de Heidegger que Ricœur pense cette « réalité humaine [...] cet être que je suis, cet être qui, parce qu'il est dans le monde, dans une situation, s'oriente dans cette situation et pose des problèmes de compréhension ». Le mythe ici s'accomplit et s'annule, dans le rapatriement de l'univers du symbole sur le sujet comme présence au monde, et action. Dans le sujet comme toujours déjà origine du sens et des régimes multipliés du croire.